

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

身体化された「ケアの倫理学」(1)フェミニスト哲学と「和辻倫理学」の比較哲学的考察

著者	森村 修
出版者	法政大学国際文化学部
雑誌名	異文化．論文編
巻	15
ページ	23-52
発行年	2014-04
URL	http://hdl.handle.net/10114/9321

身体化された「ケアの倫理学」(1)

——フェミニスト哲学と「和辻倫理学」の比較哲学的考察

森村 修

MORIMURA Osamu

はじめに——「ケアの倫理学」の新しい展開

「ケアの倫理(学)」(ethics of care, care ethics)という言葉を、キャロル・ギリガンが『異なる声¹』(1982)で用いてから、既に30年が経過した。同書でギリガンは、ローレンス・コールバーグの道徳性の発達理論が、男性中心的な「正義の倫理(ethics of justice)」に基づくものであることを批判し、それとは“異なる声(a different voice)”をもつ「ケアの倫理」があることを指摘した。ギリガンによれば、女性の道徳意識の発達は男性のそれとは異なる経路をとる。そのため、「正義」に道徳性の発達の最終段階をおく必要がない。それゆえギリガンは、コールバーグの発達モデルが男性中心的な倫理に基づくものであり、必ずしも普遍的なモデルではないことを明らかにした²。

しかし、「ケアの倫理」が一般的に議論されるにつれて、男性＝正義の倫理、女性＝ケアの倫理という単純な二項対立的な図式の中で「ケアの倫理」が語られることが多くなった。そこで私たちが気をつけなければならないのは、ギリガンが唱えた「ケアの倫理」とは、人間関係や人脈との関係に価値や重要性を置く倫理であって、女性に特化した倫理ではないということだ。もちろん、ギリガンの指摘は、エリン・マッカーシーも言うように、世界人口の半分も存在している女性たちの道徳的推論(moral reasoning)が、これまでの道徳的推論の考察

の中で無視されてきたことを明らかにした点で画期的であった³。しかし、このことは「ケアの倫理」が女性特有の倫理であるということを意味しない。

その一方で、看護・福祉・教育の現場でケアや「ケア行為（ケアリング caring）」が語られるに際して、ケアの従事者（care worker）の具体的な関わりが問題視されてきた⁴。“シャドウ・ワーク”として位置づけられてきた「ケア労働」の問題点が浮き彫りにされた。その結果、従事者としての女性に注目が集まり、フェミニズムなどの流れと合流しながら、ケア労働を巡る議論が活発化した。例えばケア労働者の置かれた劣悪な現場が、社会問題としてとりあげられることで、看護や福祉の領域にケア倫理学を引きつけて議論される場合も増加した⁵。こうした流れの中で、ギリガンも巻き込みながら、ケアの主体が女性に限定されることに異論が出されてきた。今でも、労働問題とも絡み合いながら、性（sex/sexuality）の“本質主義”と“非本質主義（社会構成主義 social constructivism）”との間で論争が繰り返されている。

30年という時間の流れと様々な議論にもかかわらず、“男性”ケア倫理学者たちは、相変わらず、“正義対ケア”という二項対立の議論を構築し続けている⁶。例えば、「正義」概念との対比の中で、「ケア」や「責任」の問題が議論される。またより一般的で抽象的な「ケアの哲学」や「ケアの倫理学」の中では、「生命倫理学」「臨床哲学」や「臨床倫理学」の分野が乱立し、多数の論文が再生産され続けている。これらの分野では、「臨床（clinical）」という概念に基づいて、哲学者や倫理学者たちがケアの現場に寄り添う視点を重要視しており、ケアの実践・実際（practice）を語ることが試みられる⁷。それ以外でも、具体的なケア・ワーカーの“生の声”に基づいてケアやケア関係の様々な議論がなされ、より適切なケアのあり方のモデルが提出されてもいる。

以上のように、「ケアの倫理」の裾野は、この30年の間に多岐にわたって広がり、様々な問題が提起されてきた。「ケアの倫理」の多様化は、ケアという概念の意味内容の多様さを表わしている。その半面で、そもそも“ケアとは何か”、あるいは“ケアの倫理（学）とは、いかなる倫理（学）なのか、いかなる倫理（学）であるべきか”という、根本的でメタ倫理的な問題が等閑にされている。ヴァージニア・ヘルドもいうように、「私たちはケアの倫理学を必要としているのであって、単にケアそのものを必要としているのではない⁸」。

このような状況の中で、私たちは「ケアの倫理とは何か」という問いについて、あらためて考え直す時期に来ている。端的に言えば、「ケアの倫理とは何か」というメタ倫理的問いを検討する必要がある。確かに、「ケアの倫理」は、発達心理学者のギリガンの考察から始まったように、ケアの現場実践から成長してきた経緯は無視できない。その意味で、倫理（学）という学問に対する批判性は重要であるにせよ、メタ倫理的な問題意識が希薄になりがちである。しかも発達心理学や医療、看護、介護・福祉などの分野で成長してきているために、理論的な考察や、哲学的な考察の積み重ねが不十分である。

しかもケアやケアリングを取り巻く環境もまた、グローバル化している。様々な異なる文化が多様に交錯する現場では、ケア倫理的な価値も多様化している。このような“ケアの現場”では、「ケアの倫理」をより広い視野のもとで再考することが焦眉の急の問題になっている。だからこそ、「ケアの倫理」の問題は、もはや“正義・対・ケア”という単純な形式的な二項対立の枠組みの中では解決できないし、ヘルドがいうように、“ケアそのものが必要なのではない”。必要なのは、“間文化的な「ケア倫理学」(intercultural ethics of care)”の構築なのだ。

そこで本稿から続く一連の論考では、先のメタ倫理的な問いに応える準備として、比較哲学・比較思想という観点から、「ケアの倫理」

を考えていくことにする。それは、「ケアの倫理」を「グローバル・エシックス」の文脈に置き入れて考察することを意味する。そのための補助線として本稿で取り上げたいのは、エリン・マッカーシーの『身体化された倫理学——大陸哲学、日本哲学、そしてフェミニスト哲学を通じて自己性を再考する』（2010）である。彼女は「比較フェミニスト哲学（comparative feminist philosophy）」の立場から、ケア倫理学を「和辻倫理学」と比較し、両者の“近さと隔たり”を論じている。その点で、ケア倫理学をグローバル・エシックスとして語る可能性の一助となるはずだ。

もちろん、マッカーシーのプロジェクトは、和辻倫理学を単純化し、その政治的な保守的傾向を無毒化し、天皇制イデオロギーすら脱色してしまう危険性を孕んでいる。子安宣邦のような急進的な思想家ならば、マッカーシーのプロジェクトなどは聞く耳をもつ必要はないかもしれない。おそらく、和辻倫理学をフェミニスト哲学に接合してしまうことなど、言語道断と断罪するだろう⁹。

筆者としても、マッカーシーの分析をそのまま鵜呑みにするつもりはない。それでも、フェミニスト哲学と和辻倫理学とを接合することなど、日本の和辻倫理学の研究者が思いつくことなどできないだろう。マッカーシーが比較哲学・比較思想という観点から、和辻哲郎の思想を積極的に評価するには、それなりに根拠がある。彼女の試みは、現代日本の倫理学や、従来のケア倫理学とは異質の試みであることもまた事実である。フェミニスト哲学者マッカーシーが、「家父長制」を背景にする和辻倫理学に対して、何処まで意義のある議論を展開できているかという問題は、今後の倫理学やケア倫理学を構築する私たちにとって重要である。

その意味で、こうした試みを正当に評価し、継続していくことこそ、21世紀型のケア倫理学の構築につながるはずだ。筆者は、マッカーシーの挑戦的な取り組みは、ケア倫理学にグローバルな視点を導入す

ることに繋がると考える。そして筆者にとって重要なのは、マッカーシーの試みが、新しい倫理学の構築を目指す彼女の姿勢である。というのも、彼女は、ケア倫理学と和辻倫理学とを相互補完的に利用できると考えているからだ。彼女は、狭い意味での西洋哲学や東洋思想との差異を自覚しながらも、それを単純に比較したり、乗り越えたりしない。彼女は、自らの自己感覚 (a sense of self) を信頼しているのだ。その自己感覚とは、あらゆる人間存在 (all human beings) が深く相互にかかわり合っていることを尊重し、そのかかわり合いに敬意を払い、自らも実際にかかわり合いを実行したりしていることからきている。しかも彼女は、自己が、ジェンダー間の差異であれ、文化や宗教間の差異であれ、差異を尊重するための場所を提供しようと考えている。そこで筆者としては、彼女の足跡を丹念に辿りながら、フェミニスト哲学と和辻倫理学とを十分に利用しながら、新しい「ケアの倫理」の構築するつもりである。

最後に、本稿の要点について触れておきたい。第一に、マッカーシーが利用したトマス・カスリスの文化の二つの類型「親密性」と「統合性」概念を検討する。そのために、マッカーシーが依拠するカスリスのテキストの分析を行う。さらに、カスリスは、文化の二類型のうち、「親密性」に方向づけられた文化として日本の思想をとりあげていた。そこで第二に、本稿でも、マッカーシーが言及する和辻哲郎の主著『倫理学』を検討する。また、マッカーシーの和辻倫理学解釈に即して、その基本的特徴を剔抉する。第三に、和辻倫理学における仏教思想の影響について触れる。ただ、本稿では和辻の“空の哲学／倫理学”を検討することは、紙幅の都合上、断念せざるを得ない。それゆえ、マッカーシーの「身体化された倫理学」の全体を追跡することができない。したがって本稿は、彼女の新しい挑戦について、あくまで途中経過の報告の域を出ないことを付言しておく。

1. 「親密性」と「統合性」——カスリスによる文化・自己性の二つの 類型

マッカーシーの倫理的挑戦を検討する前に、彼女が依拠するカスリスの「発見的枠組み (a heuristic framework)」について検討しなければならない。彼女によれば、自らの著作の草稿を書き上げた後、カスリスの『親密性が統合性か——哲学と文化的差異¹⁰』(2002)を手にする機会を得た。そして、彼女はカスリスの著書から多くを学んだのである。

カスリスは、同書のなかで、典型的な二つの文化のあり方と、それらによって形成される「自己性 (selfhood)」をモデル化している。そのひとつが「親密性に方向づけられた (an intimacy-oriented) 文化／自己」であり、もうひとつが「統合性に方向づけられた文化 (an integrity-oriented) 文化／自己」である。もちろんカスリスも、彼に依拠するマッカーシーも、文化の類型化や文化モデルが、現実の文化や自己のあり方 (自己性) に、そのまま当てはまると考えているわけではない。それでも、こうした類型化やモデル化は、それなりに用いれば有効であることは、誰も否定しないだろう。

カスリスによれば、私たちが様々な文化を類似性や差異性によって比較する際に、ある種の型を参照することによって、それぞれの文化の間にある類似性や差異性の理解の助けになる。しかもこの種の型は、場合によっては「発見的な価値 (heuristic value)」を持つ可能性もある。さらにカスリスは、“文化 (culture)” という言葉が、日本文化、アメリカ文化、ドイツ文化などの単に国民・民族文化 (national cultures) だけを指しているだけでなく、国民・民族諸文化の内部にあるサブカルチャーや、それらの国民・民族文化を超えていくサブカルチャーをも含んでいるという。彼の挙げているサブカルチャーの具体例は、ジェンダー、経済的階級や社会的階級、民族性 (ethnicity)、

あるいは様々な形のサバルタンなどである¹¹。

カスリスは、諸文化や様々なサブカルチャーを横断する観点をもつとき、私たちは二つの対立する前提をもつという。ひとつは、私たちがグローバル化されていくコンテキストのなかで生きているということから生ずる前提である。そのコンテキストの内部では、様々な文化的差異が共通の価値に向けて克服されていく。「人権 (human rights)」を、それぞれの文化的差異を超えて、国際的な立場で承認していくこともそのひとつである。その一方で、グローバル化に抵抗する人たちから見ると、グローバル化は、自らの文化的に意味のある差異や多様性に対する脅威として考えられている。グローバル化に対する抵抗においては、国際化 (universalization) ではなくて、文化に基づいた批判が、類似した背景や経験、価値や関心などをもった人々の間で多種多様な結びつきを支えている¹²。

以上のことを踏まえてカスリスは、一般化 = 普遍化と特殊化 = 差異化という二つの前提に基づいて、文化の型を取り出していく。その際彼は、文化について、日本文化やアメリカ文化などのマクロなレベルで見るときにも、個人や家族などの文化などのミクロなレベルで見るときにも、その種の型が見られることを指摘する。しかも文化の諸特徴は、ミクロなレベルで「反復的・再帰的 (recursive)」に生じてくるのである¹³。ちなみに「再帰的／再帰性」とは、次のようなことをいう。(例えば、家族の成員のような) 同じ文化のなかで個人が新しい経験をするとき、それぞれの個人が、互いに類似の経験をする場合、両者の間に文化の型が再帰的に反復される。このような文化の型の再帰的な反復を文化の「再帰性」という。

そしてカスリスは、再帰的な型を大きく二つに分類し、それぞれ「親密性 (intimacy)」と「統合性 (integrity)」と呼ぶ。もちろん彼も、両者の型が典型的且つ支配的に現われる文化は現実には存在しないことを認めている。彼にとって重要なのは、文化現象が反復性・再帰性

の観点からの分析によって理解可能であるということを提供することにある。カスリスによれば、文化の再帰性を分析することが、異文化が接触する際に、誤解や不理解が生ずる可能性に対して有効な手段になりうる。そして、哲学者の役割とは「単に分析することだけにあるのではなく、分析のためのよりよい道具を私たちに与える¹⁴⁾」ことでもある。その意味で、カスリスの二つの文化の型を利用することで、異文化間の差異の理解について一定の進展が望めるのである。

マッカーシーもまた、カスリスの分類が、私たちの自己性 (selfhood) を考える上では、それなりの有効性があると考えている。カスリスであれマッカーシーであれ、異なる文化の型によって文化が形成する限り、それぞれの文化が生み出す個人の自己性もまたそれぞれ異質なものにならざるをえない。

それではまず、カスリスのモデルを簡単に取り上げてみよう。

「統合性」について、カスリスは次のように分類している。

1. 公的な検証可能性 (verifiability) の問題としての客観性
2. 内的な諸関係より基礎的な関係としての外的な諸関係
3. 理論上、情動を欠いた知
4. 肉体的なもの (the somatic) (身体 the body) とはまったく異なった知的なものや心理的なもの
5. 自身の根拠についての反省的かつ自己意識的なものとしての知¹⁵⁾

このような特徴をもつ「統合性」について、カスリスはそのラテン語源から説き起こす。「統合性」と訳した “integrity” は、カスリスによれば、ラテン語の “integritās¹⁶⁾” に由来し、この語は「分割不可能な全体 (indivisible whole)」を意味する “integere¹⁷⁾” に関わっている。そして “integere” は “in” + “tegere” あるいは “in” + “tangere¹⁸⁾” として分割でき、“not” + “touch” を意味している。ここから「統

合性 (integrity) をもつ人」は「触れられていない・傷がついていない (untouched)、墮落していない (uncorrupted)、純粹 (pure) な」という意味をもつことになる。そしてカスリスは、語源の意味を生かしながら、“integrity” は、「全体的であること (being whole)、分割不可能な (indivisible)、犯すべからざること・神聖な (inviolable)」という意味をもつことを強調する¹⁹。

またカスリスは、こうした「統合性」に対して、その対極にある特徴として「親密性 (intimacy)」を挙げて、次のように説明している。

1. 親密性は客観的であるが、公的であるよりもむしろ個人的 (パーソナル personal) である。
2. 親密な関係では、自己と他者は二人を鋭く区別しない仕方で、共に属し合っている。
3. 親密な知 (intimate knowledge) は情動的な次元をもつ。
4. 親密性は心理 (学) 的であるのと同じように肉体的 (somatic) である。
5. 親密性の根拠は一般的には自己意識的でも、反省的でも、あるいは自己啓蒙的 (self-illuminating) でもない²⁰

ここでもカスリスは、“intimacy (親密性)” のラテン語源にこだわっている。彼によれば、“intimus²¹” とは「最も奥・最も内部 (innermost) にあるもの」あるいは「親友 (a close friend)」を意味する。そして、動詞の “intimāre” が「知らせること」を意味することから、“intimacy (親密さ・親密性)” とは、ごく親しい友人に最も心の奥にあるものを知らせるようなものを意味するという²²。それゆえ、「親密性」という言葉には、「分離不可能性 (inseparability)」や「共に属していること (a belonging together)」 「分かち合うこと (sharing)」などの意味が含まれている。

こうしてカスリスは、「統合性」と「親密性」の性質をラテン語源にまでさかのぼって、特徴づける。そして彼によれば、二つの概念の方向づけ（orientations）から文化の特質を語ることができる。彼によれば、近代西洋的な物事の考え方は「統合性」に根ざしており、東洋思想、特に日本文化は「親密性」という特徴を持つ。ここで重要なのは、カスリスもまた、ジェンダーの構築（construction）が「統合性」と「親密性」に基づいて為されていることを指摘していることだ。彼によれば、西ヨーロッパの諸文化では、女性のジェンダーは伝統的に親密性を強調する仕方では構築されてきており、男性のそれは統合性を強調してきた²³。

カスリスの影響を受けて、マッカーシーは二つの文化の型に基づいて、近代西洋哲学、日本哲学、フェミニスト哲学、ケア倫理学を比較しながら、フェミニスト哲学の立場から、新しい「ケア倫理学」の構築を目指していく。それでは次節で、マッカーシーの立論に沿って、カスリスの枠組みがどのように彼女の倫理学的挑戦に寄与していかを見ていくことにしよう。

2. 新しい倫理学の枠組み——比較フェミニスト哲学の挑戦

マッカーシーによれば、カスリスの二つの文化の型を倫理学に適応すると、西洋哲学、特にその自己性、アイデンティティ、倫理（学）は「統合性に方向づけられている」。そこでは、「合理的・理性的で、自律的な独立した個人（the rational, autonomous, independent individual）²⁴」が出发点として前提されている。それに対して、アジア哲学（Asian philosophy）や、いくつかのフェミニスト哲学は「親密性に方向づけられている」。そして彼女によれば、西洋近代哲学に支配的なパラダイムが「統合性に方向づけられている」のに対して、ギリガンやネル・ノディングス、フランス哲学者リュス・イリガライ

の思想は「親密性に方向づけられている」。

ここでマッカーシーが目しているのは、フェミニスト哲学者たちが、自己を関係的（relational）なものとして把握していることである。イリガライについては、彼女が「身体（the body）」をテーマに自らの哲学的思索を展開している。特にマッカーシーは、身体という問題系に敏感に反応する。というのも、マッカーシーによれば、イリガライは「自己性を構成する観点として身体を含んでいる²⁵」からだ。この意味で、マッカーシーにとっては、身体は自己性の構成に必然的で不可欠なものなのである。

また彼女によれば、身体は、私たちがそれを通じて生や世界を経験することを可能にする。身体は「私たちを取り巻く世界についての思考や感情や経験を統合（integrate）する当のもの」なのだ。その意味で、「身体は対象ではないし、こころ（mind）あるいは自己から離れない²⁶」。しかもマッカーシーにとって身体が重要なのは、イリガライと和辻哲郎が結びつく点でもあるからだ。この指摘は重要である。マッカーシーは、フェミニスト哲学と和辻倫理学の接点を、身体という“場所”に見出そうとする。その際に気をつけなければならないのは、イリガライの性的差異の思想と和辻倫理学の身体観の類似性と差異性である。

確かに、マッカーシーが両者に共通性を見出そうとする背景には、両者の哲学思想が共に近代西洋哲学の傍流に属しており、西洋哲学の支配的パラダイムから逸脱しているということである。つまり彼女によれば、近代西洋哲学は「統合性に方向づけられた文化」として特徴づけられ、そこから排除されているフェミニスト哲学は「親密性に方向づけられた文化」の特徴をもつ。和辻倫理学もまた、西洋哲学の支配的なパラダイムに属することはなく、逆に、統合性によるパラダイムに対して批判的である。しかも和辻倫理学の基本概念である「間柄」の思想が、カスリス＝マッカーシーのいう「親密性に方向づけられ

た文化」の特徴を担っているといえるのである。このようにマッカーシーは、フェミニスト哲学と和辻倫理学の親近性に着目し、両者の相補性に着目することで、新しい倫理学の構築を目指そうとする。

しかし、この相補性は、図式的な単純化の誹りを免れないようにも思われる。もちろん、マッカーシーはそのことに気づいている。彼女は次のようなカスリスの指摘を引き受けて、日本哲学（和辻倫理学を含む）とフェミニスト哲学との「比較のプロジェクト（comparative project）」を考えていることは注意してよい。

「他者が「異なっている」（to be ‘different’）ことに気づくことは、共有された論理（a shared logic）に根拠をもつ基本的な理解を必要とする。もしそうでなければ、私は、私が他者を理解しないということを知るための基礎をもたないことになってしまうから。私は、私が他者を完全に理解することはないということを知るのに十分であるために、他者をよく理解しなければならない²⁷」。

マッカーシーは、フェミニスト哲学が和辻倫理学と極めて異なる「他者（the other）」であることを熟知している。その上でなお、両者の相補性を語ろうとする。そこには、他者を認識し、他者との差異性を理解した上で、それでも他者とコミュニケーションをはかろうという意図がある。確かに、比較哲学が異なる哲学間の単なる比較で終るのであれば、両者の哲学の関係は、相補的關係であるどころか、そもそも両者は根本的に“出逢っていない”。それに対してマッカーシーの試みは、両者の哲学の間の差異が際立つからこそ、その“出逢い”に意味をもたせることができる。

しかも注意しなければならないのは、和辻哲郎が、明治期の天皇制イデオロギーにまみれた「家父長的な（patriarchal）」文化的風土に育っ

ていることだ。マッカーシーの属するフェミニスト哲学から見れば、和辻倫理学などは徹底的に批判されるべき思想であり、和辻自身もまた「家父長」制の体現者なのだから。しかも和辻が家父長的な文化を体得している点についても、彼女は十分に熟知している。「まったくもって確かなのは、和辻がフェミニスト哲学のいかなる概念も持っていなかったし、かなり男性－支配的な哲学的・文化的システムから出て来たということである。しかしそれにもかかわらず、私が強く主張したいのは、彼の著作とケアの倫理学やリュス・イリガライの哲学との間に様々な共鳴（resonances）があるということなのだ。彼女の哲学は、その背景のうちに、親密性の方向づけをもつことによって説明できる。その背景を、分析と「異文化間の哲学的思索（cross cultural philosophizing）」のための枠組みとして用いるのである²⁸」。

マッカーシーの強い主張を支えているのは、文化や社会制度の違い、さらには政治的イデオロギーの違いを越えても、「共鳴」という現象があるという信念である。マッカーシーはカスリスの名を挙げながら、「カスリスの理論を支えているのは、様々な差異にも関わらず、差異を越えて理解するための根拠がある、ということだ²⁹」と語っている。しかしマッカーシーは、カスリスを引き合いに出しているけれども、ここで表明されている考えは彼女の信念にほかならない。彼女は、カスリスが唱えた「統合性」と「親密性」という二つの方向づけに依拠しながら、ある文化ではどちらか一方の方向づけが支配的である場合でも、常に他方の方向づけがマイノリティとして存在しうるということを見逃さない。そして、この二つの方向づけは、自己（self）の概念にも影響する。そこで、彼女は文化の型が自己概念に影響していることから、自己観そのものを変容させることによって、異文化間における差異を乗り越える手段にしようとする。それゆえ、差異を乗り越えるためには、自己概念を作り替える必要がある。そこで彼女が着目したのが、「身体化（embodiment）」という概念だった。

彼女によれば、「統合性」に方向づけられた近代西洋文化では、自己は、デカルトのコギトに代表される。デカルトのコギトに基づく自己は、合理的・理性的で自律的で独立な個人に根ざす。それに対して、「親密性」に方向づけられた文化では、自己とは関係的であり、常に他者に対して開かれている。そしてマッカーシーは、西洋近代的な自己概念を、和辻倫理学やフェミニスト哲学に基づいて、「親密性」に方向づけられた自己へと変容させようと試みる。その際に彼女が強調するのが、「共感」や「身体化」といった「親密性」を特徴づける概念である。

しかし気をつけなければならないのは、私たちが如何なる「他者」であれ、「他者」と関わる時、私たちは「私たち・対・彼ら (us versus them)」あるいは「あなた・対・私 (you versus me)」というように、自己と「他者」との間に対峙する姿勢が見られることだ。しかもこうした対峙の姿勢は二つの型に共に見られることに注意しよう。「親密性」に方向づけられた文化でも、私たちは「内部者・対・外部者 (insider versus outsider)」というように、「親密性」に方向づけられた文化に根ざした人たちもまた、自らと同じグループに属さないという点で、それ以外の人たちと対峙する姿勢をもつ。

つまり、いずれの方向づけであっても、“文明の衝突”や“文化の衝突”は至るところで見られる。それゆえマッカーシーにとって重要なのは、他者との関係性を構築する際に、コミュニケーションを失敗させず、倫理のための余地を残すということである。そのためにも、自己の概念が「親密性」を軸に変容されなければならない。

「私が（中略）実際に行っている比較フェミニスト哲学の取り組みは、哲学的な共感の場所を開いたままにし、他者に対して開かれており、関係的で流動的で (relational and fluid)、別の言葉で言えば、親密性をもつ (intimate) 自己の概念を創造すること

であって、自律性あるいは統合性を犠牲にすることによって、そうすることではない³⁰」。

こうしたマッカーシーの自己概念の創造（既成の自己概念の変容）のプロジェクトは、カスリスの言葉でいえば、「文化的に両方向的な（culturally bi-orientational）³¹」性質をもつ。それゆえマッカーシーは、「親密性」に方向づけられたフェミニスト哲学の基礎に基づきながら、「統合性」に方向づけられた観点をも持続させようとする。というのも、彼女からすれば、女性が世界の中で生きていくためには、自己の自律性に基づいていなければならないと考えるからだ。これまでの歴史のなかで、彼女たちの自己の自律性を否定してきた様々なあり方に対して、彼女が考えを巡らすとき、自己の自律性（意志の自由）は、極めて重要な問題を孕んでいる。西洋文化から生れたフェミニスト哲学者として、マッカーシーは自己の自律性を保持したままにしたいのだ³²。

それでも、彼女はフェミニスト哲学と和辻倫理学との“共通点”を、差異を越えて見出そうとする。それが先にも触れた「身体」という概念である。しかも彼女はそれを「共感」として捉え直している。「私がここで取り組んでいる比較の作業は、まさに哲学的な共感（philosophical empathy）を含むのではなく、その共感を身体化する自己の概念を展開しようと試みることである³³」。彼女によれば、自己と「他者」との差異は如何ともしがたく、所詮、完全には理解することはできない。しかし、それでも、たとえ「他者」が何かを語ろうとするものを「手に入れる（get）」ことがないかもしれないとしても、私たちは他者を理解するための“何か（something）”がある³⁴。

異文化間のコミュニケーションには誤解や不理解は付きものである。まして「統合性に方向づけられている文化」に育った人と、「親密性に方向づけられた文化」に育った人との対話は、困難を極めるだろう³⁵。それでも、何らかの形で対話やコミュニケーションをしなけ

ればならないとすれば、マッカーシーは「共感」によって文化的差異を越えていこうと考える。しかも彼女は、フェミニスト哲学〔イリガライの思想〕と和辻倫理学との“差異”を、「哲学的共感」によって克服していくことで、新しい倫理学を構築していこうとする。

そして共感とは、彼女によれば、「身体化」と不可分なのだ。彼女の新しい倫理学は、「歴史や文化的・哲学的な伝統を超えて、これら〔イリガライと和辻〕の哲学が共に結びつく何か——親密性に方向づけられた、哲学へのアプローチ」に基づいて、「文化的な両方向づけ」を含む「身体化された倫理学 (an embodied ethics)」である。そして彼女によれば、「身体化された倫理学」とは、「〔伝統的〕あるいは統合性－支配的な倫理の文脈では認識されることがなかった、私たちの日々の生活のなかにある人間の様々な関係の複雑な支え合い——心理学的なもの身体的なものとの両者を含みながら、また両者を超えていく結合——を認識しようと試みる³⁶⁾」のである。

私たちは、マッカーシーの意図に即して、カスリスの著書を足がかりにして、彼女の新しい倫理学の構想を素描した。そこには新しい倫理学を構築しようとする彼女の強い意志が感じられ、その意味では、極めて魅力的なものである。しかしその一方で、彼女の和辻倫理学の理解について検討が必要である。というのも、彼女が理解している和辻倫理学が、日本のみならず世界の和辻研究の蓄積をきちんと反映しているのかを検証する必要があるからだ。さらにいえば、彼女が参照する和辻の著作は、彼の主著『倫理学』全三巻（上巻 1937、中巻 1942、下巻 1949）の英訳であり、そもそも同書が和辻倫理学の全貌を伝えているかを検討する必要がある。

そこでまずは、彼女の和辻倫理学理解について確認しておこう。

3. 西洋との対話における和辻倫理学——マッカーシーの和辻理解の妥当性について

マッカーシーは、『身体化された倫理学』第二章「新しい倫理学の枠組みに向けて——西洋との対話における和辻」の冒頭で、西洋哲学／倫理学の分野ではほとんど知られていない和辻について、簡単な紹介を行っている。そのなかで彼女は、メルロ＝ポンティが身体についてハイデガーの取り扱いを批判したずっと以前に、和辻がハイデガーの著作には「身体と空間的なもの (the body and the spatial)」が欠落していることを指摘したことに触れている³⁷。これは注目すべき指摘である。

しかも彼女が、和辻を「比較哲学者のようなもの (somewhat of a comparative philosopher)³⁸」と見なしていることにも注意しよう。日本の和辻倫理学研究にとって、彼女の指摘は新鮮で刺激的である。彼女も触れているように、和辻は、東京帝国大学哲学科で西洋哲学研究の訓練を積みながら、日本の伝統文化、特に仏教文化に深い造詣をもっていた。しかし今から見れば、結果的には、彼の日本文化論や仏教文化論が近代西洋文化批判の視点を提供するだけでなく、ある意味で第二次世界大戦中の天皇制イデオロギーに転化（あるいは連続）してしまったことは否めない。ただそれでも、彼の思想は、比較哲学・比較思想の視点を失っていないことは強調されてよい。

さらにマッカーシーは、和辻が1927年に出版されたハイデガーの『存在と時間』を読んだときの疑問に触れ、和辻がハイデガーの思想のなかに「個人的自己 (individual self)」を見出したことを評価する。ちなみに和辻によれば、ハイデガーが『存在と時間』で、「人の実存の構造 (the structure of man's existence) を時間 (time) という点によって³⁹」扱ったことは確かに優れている。しかし同時に、彼はハイデガーが人間存在における「空間」という契機を軽く扱ったことに

対して、納得がいかない。ハイデガーがあくまで個人的な自己にこだわったからだというのが、和辻の分析である。マッカーシーも引用した『風土』（1929/1935）の当該箇所、和辻は次のようにいていた。

「人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。（中略）そこに自分はハイデッガーの仕事の限界を見たのである。空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデッガーがそこに留まったのは彼の Dasein があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕えた。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的な一面に過ぎぬ。そこで人間存在がその具体的な二重性において把握せられるとき、時間性は空間性と相即し来たるのである⁴⁰」。

和辻の指摘で重要なのは、マッカーシーも認めるように、ハイデガーの「Dasein があくまでも個人に過ぎなかった」ということである。和辻によれば、ハイデガーは、人間存在（human being）を「人の存在」としてのみ捉えており、「人間存在の個人的・社会的なる二重構造」という「具体的な二重性において」理解しなければならないことを見落としている。マッカーシーによれば、ハイデガー批判として和辻がいたいのは、ハイデガーが時間性のみに着目した結果、「人々の間にある様々な関係性（relationships among and between people）⁴¹」に満足する説明を与えることができなかったことにある。そして彼女は、人と人との間の関係のために空間が存在するだけではない。つまり「人々がその中で生活し、相互行為（interact）をする様々な空間

= 場所 (spaces)」として語られる「空間性 (spatiality)」が和辻にとって重要なのだ。さらに彼女は、この空間性のうちに『倫理学』へとつながる契機を見ているのである。

さらにマッカーシーは、『風土』と『倫理学』における連続性を視野に入れて、和辻のハイデガー批判を読解する。彼女は、和辻倫理学が「人間 (*ningen*)」としての「間柄」を人間存在の基本的構造としていることも把握している。彼女は、「人間 (*ningen*)」という概念が「世界内人間存在の時間的・空間的アスペクト (the temporal and spatial aspects of human being-in-the-world) の両方を含む」ことを理解する⁴²。その際に彼女は、和辻の「人間 (*ningen*)」概念が、ハイデガーの「現存在 (*Dasein*)」概念やフッサールの「相互間主観性 (*intersubjectivity*)」概念よりも優れている点を指摘するのである。

彼女によれば、「人間 (*ningen*)」概念は、ひとつの場所を創造 (create) する。その場所とは、世界内存在を考えるための、オルタナティブな枠組みを考察するための場所である。そして、彼女は、オルタナティブな枠組みのなかで、日本の自己概念と西洋フェミニストの自己概念との「融合 (*amalgamation*)」を目指すのである⁴³。マッカーシーは、和辻倫理学とフェミニスト哲学との「融合」を通じて、倫理学・自己・身体について考えることの可能性が開かれると考えている。そしてそれは、あながち不当な要求ではない。問題なのは、彼女の理解する和辻倫理学が、西洋哲学的な自己概念を乗り越えているのかということだ。それゆえ、私たちは、彼女が解釈する和辻倫理学を、できる限り丁寧に追うことで、こうした疑念を払拭していこうと思う。そうすることで、彼女の挑戦の意義と限界が明らかになるだろう。

マッカーシーは『倫理学』序論第一節「人間の学としての倫理学の意義」の冒頭の一文「倫理学を「人間 (*ningen*)」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである⁴⁴」を引用している。そこでマッカー

シーは、和辻が指摘した、近代西洋哲学が陥った誤謬に言及する。その際に注意すべきなのは、マッカーシーが、誤謬の原因として指摘しているのが「自己の個人主義的概念 (individualistic concept of self) ⁴⁵」であることだ。しかし和辻の『倫理学』を読む限り、和辻が指摘しているのは「自己」ではなく、「孤立的自我 (isolated ego)」である。それでは、なぜマッカーシーは、和辻に即して「孤立的自我」に誤謬の原因を見出すのではなく「個人主義的自己」にこだわるのか。この点について後に検討することにして、和辻の行論を追ってみよう。

和辻から見たとき、近代西洋哲学の誤謬は、倫理学を「個人主義的人間観」に基づいて構築してしまったことにある。それゆえ、和辻が倫理学を新しく作りなおすためには、人間観そのものを刷新しなければならない。その際、和辻が自らの倫理学の核心として提起したのが、「人間 (*ningen*)」として理解された人間存在 (human being) の概念 ⁴⁶」である。それゆえ、和辻にとって倫理的問題の場所とは、「孤立的個人の意識ではなくしてまさに人と人との間柄にある ⁴⁷」ことになる。しかしここで注意しなければならないのは、和辻が「人間 (*ningen*)」として語るものが、あくまで「人間存在」の存在の仕方 (有り方) であるのに対して、マッカーシーは「人間 (*ningen*)」を「自己 (self)」として理解しているということだ。そしてマッカーシーは、和辻の「人間 (*ningen*)」を「単に個人的 (individual) だけでなく、世界のなかの様々な自己の間にある間柄性 (betweenness) (*aidagara* 間柄) の内にある社会的 (social) なもの ⁴⁸」として位置づける。それゆえ彼女によれば、西洋哲学で用いられる「自己」は、その自己に本質的に属するアイデンティティを所有することになり、他の人間存在に対しては、単に偶然に関係づけられるにすぎない。その結果、マッカーシーの「人間 (*ningen*)」概念は、最初から人間存在というよりも、自己とアイデンティティに結びつけられ、他の人間存在も、自己との関係にある“他者”という位置におかれてしまうことになる。その意味で、

他の人間存在としての“他者存在”は、存在の仕方を問われることなく、見過ごされてしまう。

マッカーシーは、和辻が用いた「人間（ningen）」という存在論的概念を、意図的に「自己」という心理学的・社会哲学的概念にいいかえてしまった。だからこそマッカーシーは、「人間（ningen）」を「間柄」における「人間存在」として規定しながら、「人間存在」が「自己を、単に個人的なものと関係的なものの両方としてだけでなく、身体化されたもの（embodied）として含んでいる⁴⁹」ことを指摘できたのである。それゆえマッカーシーによれば、和辻の「人間の学としての倫理学」が、「人間存在の研究（the study of human beings）」であり、「倫理学（rinrigaku）（人間学）」であるためには、私たち人間の様々な関係が、単にこころ（mind）の間にある関係であるだけでは十分ではない。人間関係とは、「身体化された人間存在たち（embodied human beings）」の間の関係である必要がある⁵⁰。彼女にとっては、自己他者関係だけが重要なのである。そのため和辻にとって、人間存在の“存在の仕方”として「人間（ningen）」概念があることを忘却してしまう。

否、いい過ぎを恐れずにいえば、彼女は、敢えて「人間（ningen）」の“存在の仕方”そのものを問題視していないように思われる。というのも、彼女は「人間（ningen）」の「身体化」を語ることで、人間存在（human being）の“存在の仕方”も語られたと考えていると思われるからだ。しかもマッカーシーは、人間関係が「身体化された人間」による関係性であることを指摘していながら、「人間（ningen）」概念が存在論的概念であることに触れていない。それは、彼女が和辻の「人間（ningen）」概念を存在的概念として扱っていることに端的に表われている。裏を返せば、彼女にとって重要なのは、和辻の存在論的な「人間（ningen）」概念ではなくて、デカルト哲学以来の心身二元論を批判するために用いることの可能な「自己」としての「人間（ningen）」概

念なのである。マッカーシーにとっては、心と身体、主観（性）と客観（性）という二元論を乗り越えていく、思考の枠組みと概念が必要だった。その意味で、和辻の「人間（ningen）」概念は格好の“概念装置”であった。しかし彼女が見落としているのは、和辻が「人間（ningen）」という存在論的概念に基づいて倫理学を構築しているということである。端的に言えば、和辻倫理学とは、存在論的な倫理学であるということだ。

それは、ハイデガー『存在と時間』に対する応答として、『風土』以来の和辻の哲学的プロジェクトであるといってもよい。そして和辻がハイデガーを批判しうるのも、ハイデガーが見落としていた「人間存在」の存在論的な意味での“身体性”を強調することによってである。それゆえ和辻にとってみれば、「人間（ningen）」とは“身体化されている”存在者であり、あらためて「身体」を強調する必要はないのである。

それに対して、マッカーシーが和辻倫理学のなかに「身体化された人間存在（embodied human being）」を見ようとするのは、彼女から見たとき、人間存在が“身体化されていない”こともありうることを想定しているからだ。そしてマッカーシーが西洋哲学の「自己」概念批判にこだわるのは、それが“身体化されていない”「自己」として考えられているからである。

しかし、「自己」概念を和辻の「人間（ningen）」概念に組み替えることで、マッカーシーの本来の意図は達成されるのだろうか。和辻の近代西洋哲学批判は、西洋哲学が依拠する「人間存在」の個人主義的「人間」観である。和辻の批判の矛先には、マッカーシーが擁護しようとする「自己」もまた含まれる。そもそも「人間」における「自己」に固執するかぎり、和辻の批判の切先を躲せるはずがない。その意味で、マッカーシー自身もまた、彼女が批判する西洋哲学の二元論的人間観から自由ではない。自己やアイデンティティに固執し、人間存在

を経験的な人間関係へと解消する傾向も、彼女が存在論的に「人間 (*ningen*)」を捉えていないことの証左である。後に触れるが、和辻にとって「人間存在」の根本的な構造は、「空 (*emptiness*)」であり、存在そのものの否定 (*negation*) を含んでいる。したがって、和辻の“空の倫理学”の前では、西洋哲学的「自己」もまた解体を余儀なくされる。

しかし翻って、もちろん私たちも、マッカーシーと同様に、ことさらに人間存在の「存在性」を意識して人間関係を構築しているわけではない。また、“身体性”を伴った存在として、「人間 (*ningen*)」を思考しているわけでもない。私たちは、人間関係が身体を介した／身体化された関係であることに目を向けることも、それほど多いわけではない。私たちもまた、人間関係を「人と人との間柄」で考えるよりも、存在の仕方なしに“自己と他者”との関係で考えてしまう傾向があることも否めない。

しかし和辻の唱える「人間の学としての倫理学」は、“身体化された人間存在”、つまり「人と人との間」にある存在論的次元に成立する倫理学である。というよりも、「人間 (*ningen*)」は最初から「身体化されている」のだから、「人間の学としての倫理学」は、私たちが自覚化する以前から“身体化された倫理学”なのである。この点についてマッカーシーは、ほとんど自覚していない。その意味で、先に述べたように、マッカーシーには存在論的観点が希薄なのである。

さらに彼女は、和辻のいう「人間 (*ningen*)」が常に他の人間存在 (*other human beings*) との関係のなかに存在することに触れて、「人間 (*ningen*)」とは「時空間に適するように構成 (*configured*) されたり、再構成 (*reconfigured*) されたりする様々な関係の、変移するネットワークのようなもの」と語っている。そして彼女は、ジョン・マラルドの示唆にしたがって、「人間 (*ningen*)」を「相関関係 (*interrelation*)」として理解されるべき「自己のダイナミックな概念 (*a dynamic*)

concept of self)⁵¹」であると述べる。彼女から見たとき、「人間 (*ningen*)」概念とは、積極的に動的概念として位置づけながら、相変わらず「自己」という性質を失わない。そこから「人間 (*ningen*)」を積極的に動的概念として位置づけてしまう。それゆえ、彼女によれば、「人間 (*ningen*)」とは、「確定的なアイデンティティをともなった固定した何か (something fixed with a determinate identity)」として理解されるべきではなく、「人間 (*ningen*)」として、人と人との間にある「連続的に変移 (shift) し変転 (change) するもの⁵²」として理解すべきだという。

以上から明らかなように、彼女は、和辻倫理学を、“自己と他者”関係の倫理学として、存在的な次元で理解している。そして彼女は、自己が他者との関係性の中で力動的に変移し、変転していくことを積極的に引き受けることで、自己を関係的 (relational) なものとして理解しようとする。さらに、マッカーシーは、実体的な自己やアイデンティティを固定されたものとして考える西洋近代哲学を批判的に乗り越えていくために、和辻倫理学を契機にしている。そのために、彼女は和辻の「人間 (*ningen*)」概念を積極的に摂取し、「自己」として理解することで、自己と他者の関係性のネットワークの中で変転していく流動的な存在として把握するのである。

4. 人間存在の二重構造——和辻倫理学における仏教的契機

しかもマッカーシーは、「人間的であること (to be human)」、「人間 (*ningen*)」であること (to be *ningen*) はまた、倫理的であることでもあり、ひとは——様々な他者と異なる——個人でありながらも、同時に、様々な他者との関係のうちにあることがないならば、「人間であることも倫理的であることも」どちらもありえない⁵³」と述べている。つまりマッカーシーによれば、和辻から見て、私たちの「自己」

は既に他者との関係性のなかでしか存在しえない。マッカーシーの和辻解釈によれば、「人間 (*ningen*)」としての「自己」とは、個人的であると同時に社会的（間柄）である。つまり、「人間 (*ningen*)」とは個人的であるが、「人間 (*ningen*)」はまた同時に「主体的な共同実存 (subjective communal existence) ⁵⁴」なのである。そしてこの「同時 (at same time)」が鍵であり、「人間 (*ningen*)」の非二元性 (nonduality) の表現なのである ⁵⁵。マッカーシーの和辻理解によれば、私たちは最初に (first) 個人的であることが先行し、それから (then) 他者と関係するのでもなく、個人的であるか (either)、あるいは関係の内にあるかどうか (or) ということでもない。むしろ「人間 (*ningen*)」とは、個人的であることと (and)、同時に関係のうちにあることの両方 (both) なのである ⁵⁶。

マッカーシーは、和辻が繰り返し語っていたように、「人」が「個体的にあり得るとともにまた社会的であるところのもの」という「二重性格」をもつことを、彼女なりに「同時性」という観点で理解しようとする。そして彼女によれば、和辻の「人間 (*ningen*)」概念は、様々な二元性 (dualities) を超越し、私たちが普通は (normally) 自己として考えてしまうものを受け入れない。マッカーシーは、和辻の中に、あらゆる二元論的な思考を拒否する思想があることを認めている。そして彼女によれば、それは和辻思想に流れている仏教思想の影響である。

「和辻の「人間 (*ningen*)」の中に、私たちはこの非二元論 (nondualism) が実現されているのを見出すのである。「人間 (*ningen*)」の根本的なアスペクトは、様々な二元性を超越する運動 (movement) である。それは、個人的なものを共同性へと解消する運動であり、自己を他者へと解消する運動である。そして、逆もまたある。しかも何らかの仕方でこのすべてが同時に起る。

そして、「人間 (*ningen*)」の根本的なアスペクトは、その根を空 (*emptiness*) あるいは無 (*nothingness*) —— 〈空 (*ku*)〉という仏教的観念にもっているのである⁵⁷。

この「空」という点についてマッカーシーは、和辻哲学がもつ最も複雑なものの一つとして挙げている。その際に彼女は、自己否定や矛盾の観念の中に西田哲学の残響を聞き取っている。確かに和辻は、随所に、西田哲学の概念を予想させる記述を残している。和辻にとって「人間 (*ningen*)」の「二重性格」とは、「人間とは「世の中」であるとともにその世の中における「人」である⁵⁸」だけでなく、「単なる「人」ではないとともにまた単なる「社会」でもない⁵⁹」という否定性をこそ意味していた。和辻は、人間が「人である」と同時に「社会でもある」という意味で、「人間 (*ningen*)」の「二重性格」の積極・肯定面を指摘すると同時に、「人でもない」し、「社会でもない」という意味で、二重性格の消極・否定面もまた指摘しているのである。和辻が否定性の積極的意味を取り上げているのも、マッカーシーが予測しているように、西田幾多郎や田邊元などの京都学派の「絶対無の哲学」の影響があると考えることができる。またその背景には和辻特有の“空の哲学”もまた反映していると考えてよい⁶⁰。

しかし、和辻の“空の思想”を含めて、『倫理学』を仏教的な側面から検討することは、紙幅の都合上、不可能である。本稿の続きは、別の機会に譲りたい。

(この項、未完)

〔注〕

¹ Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982.

- ² ギリガンとコールバーグの道徳性の発達理論については、以下の拙書を参照のこと。森村修『ケアの倫理』、大修館書店、2000年。
- ³ Cf. Erin McCarty, *Ethics Embodied: Rethinking Selfhood through Continental, Japanese, and Feminist Philosophies*, Foreword by Thomas P. Kasulis, Lexington Books, 2010, p.56.
- ⁴ 川本隆史『ケアの社会倫理学—医療・看護・介護・教育をつなぐ』有斐閣、2005年など。
- ⁵ 上野千鶴子『ケアの社会学—当事者主権の福祉社会へ』太田出版、2011年など。
- ⁶ 品川哲彦『正義と境を接するもの—責任という原理とケアの倫理』ナカニシヤ出版、2007年など。
- ⁷ 「臨床哲学」の分野では、鷲田清一の著作が代表的であり、「臨床倫理学」の分野では清水哲郎の著作などが挙げられる。浜渦辰二は、「ケア」を「人間学」の中で捉え直すところみを続けている。浜渦辰二編著『「ケアの人間学」入門』知泉書館、2005年参照。
- ⁸ さらにヘルドは、「ケアや様々なケアの関係に関する多種多様な観点や表現は道徳的な吟味にかけられたり、価値づけられたりする必要があるが、観察されたり記述されたりする必要はない」ともいっている (V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, 2006, p.11.)。
- ⁹ 子安宣邦『和辻倫理学を読む—もう一つの「近代の超克」』、青土社、2010年参照。
- ¹⁰ T. P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference, The 1998 Gilbert Ryle Lecture*, University of Hawai'i Press, 2002.
- ¹¹ Kasulis, *ibid.*, p. 5.
- ¹² Kasulis, *ibid.*
- ¹³ Kasulis, *ibid.*, p.10f. カスリスは、文化の末端のミクロなレベルで生ずる反復・再帰性を「文化的再帰性 (cultural recursivity)」と呼ぶ。
- ¹⁴ Kasulis, *ibid.*, p.11.
- ¹⁵ これらの五つの要素の原文は以下の通りである (McCarty, *op.cit.*, p. 3; Kasulis, *ibid.*, p. 25.)。
 1. Objectivity as a matter of public verifiability
 2. External relations as more fundamental than internal relations
 3. Knowledge as ideally empty of affect
 4. The intellectual and psychological as distinct from the somatic (the body)
 5. Knowledge as reflective and self-conscious of its own grounds
- ¹⁶ ちなみに、“*integritās*”の意味は、1. 五体健全、完全無欠、無事、健康 2. 堅

固な志操、明朗闊達な精神、公明正大、高潔 3. 純潔、処女、童貞、貞操 4. 純正、清澄、などを意味する（國原吉之助『古典ラテン語辞典』、大学書林、2005 年、p. 385 参照）。

¹⁷ “integere” は極めて多義的であるので、主なものとしては、1. 手で触られたことの無い、手つかずの 2. もとのままそっくりの、完全無欠の、無傷の 3. 汚れていない、犯されていない、純粹無垢の 4. 精神の健全な、偏見のない 5. 年齢で損なわれていない、健康な 6. 未決定の、どっちつかずの」などの意味がある（國原、前掲書、p. 384 参照）。

¹⁸ “tangere” は “tangō” の不定法・能動相であり、“tangō” の意味としては、1. 触れる、さわる 2. 打つ、たたく 3. 接している、隣接する 4. 到着する、着く 5. 手を出す、誘惑する 6. つかむ、手に入れる 7. 言及する 8. しみ込ませる、ぬらす 9. 感動させる、影響を与える、などを意味する（國原、前掲書、p.754 参照）。

¹⁹ Cf. Kasulis, *ibid.*, p.25.

²⁰ カスリスの「親密性」の原文は下記の通りである。

1. Intimacy is objective, but personal rather than public.
2. In an intimate relation, self and other belong together in a way that does not sharply distinguish the two.
3. Intimate knowledge has an affective dimension.
4. Intimacy is somatic as well as psychological.
5. Intimacy's ground is not generally self-conscious, reflective, or self-illuminating. (Kasulis, *ibid.*, p. 24; McCarty, *op.cit.*, p. 4.)

²¹ “intimus” は、1. 最も内部の、奥の 2. 心の奥深く秘められた（かくれた） 3. 最も離れた、深い 4. 最も私的な、親密ななどを意味する（國原、前掲書、p. 392 参照）。

²² Kasulis, *op.cit.*, p. 24.

²³ Kasulis, *ibid.*, p.25.

²⁴ McCarty, *op.cit.*, p.3.

²⁵ McCarty, *ibid.*, p.4.

²⁶ McCarty, *ibid.*

²⁷ McCarty, *ibid.*, p. 5; Kasulis, *op.cit.*, p. 25

²⁸ McCarty, *ibid.*, p. 5.

²⁹ McCarty, *ibid.*

³⁰ McCarty, *ibid.*, p. 6.

³¹ Kusulis, *op.cit.* pp. 156-157.

³² Cf. McCarty, *op.cit.*, p. 6.

³³ McCarty, *ibid.*, p. 5.

³⁴ Cf. McCarty, *ibid.*

³⁵ そもそもカスリスは、自分が経験した二つの出来事から、「親密性」の文化と「統合性」の文化の概念化を始めている。ひとつは、自分が日本で経験した出来事であり、もうひとつは自分が病気で入院していたときに経験した出来事である。前者は、日本人とアメリカ人との文化的な差異についての経験であり、後者は看護師と医師との立場の差異についての経験である。日本人や看護師は「親密性」を中心に他者と係わり、アメリカ人と医師は「統合性」を中心にして他者に対峙するのである (Kasulis, *op.cit.*, pp. 1-3.)

³⁶ McCarty, *ibid.*

³⁷ Cf. McCarty, *op.cit.*, p. 11.

³⁸ McCarty, *ibid.*

³⁹ McCarty, *ibid.* 引用は、マッカーシーによる和辻の『風土』英語版からのものである (Cf. T. Watsuji, *Climate and Culture*, trans. Geoffrey Bownas (New York: Greenwood Press, Inc. in cooperation with Yushodo Co., Ltd., 1988), p. v. 同じ箇所日本語原文を前後から引用すると次のようになっている。「自分が風土性の問題を考えはじめたのは、一九二七年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である。人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった」(和辻哲郎『風土——人間学的考察』、岩波文庫、1935/1979年、p. 3)。

⁴⁰ 和辻哲郎『風土——人間学的考察』、岩波文庫、1979年、pp.3-4. マッカーシーが引用している箇所は、引用の冒頭部分である。具体的には、ハイデッガーが時間(性)を重視する一方で、身体や空間性については一切触れないでいる点だけを引用している。

⁴¹ McCarty, *op.cit.*, p. 12.

⁴² McCarty, *ibid.*

⁴³ McCarty, *ibid.*

⁴⁴ McCarty, *ibid.*, pp. 12-13. なお、和辻『倫理学』の英訳原本でも、「単に (only)」が強調されているが、和辻『倫理学』の邦語原本では強調はない。Cf. Watsuji Tetsuro, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku, Ethics in Japan*, trans. by Yamamoto Seisaku and

Robert E. Carter, State University of New York, 1996, p. 9. また『倫理学（一）』、岩波文庫、2009年、p. 19 参照。

⁴⁵ McCarty, *ibid.*, p. 13.

⁴⁶ McCarty, *ibid.*

⁴⁷ 和辻哲郎、『倫理学（一）』、岩波文庫、2009年、p. 20（強調・和辻）。また、下記も参照せよ。Cf. Watsuji, *op. cit.*, p. 10. また McCarty, *ibid.* なお、英訳原文にもマッカーシーの引用にも、強調はない。また、英訳原本では、「人と人との間柄」は「the in-betweenness of person and person」となっており、“person”を用いることで、和辻自身が用いた「人」よりも「人格（person）」の意味が強くと反映されているように思われる。

⁴⁸ McCarty, *ibid.*

⁴⁹ McCarty, *ibid.*

⁵⁰ McCarty, *ibid.*

⁵¹ McCarty, *ibid.*

⁵² McCarty, *ibid.*

⁵³ McCarty, *ibid.*

⁵⁴ McCarty, *ibid.*, p. 14; Watsuji Tetsurō, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku, Ethics in Japan*, trans. by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, State University of New York, 1996, p. 19.

⁵⁵ McCarty, *ibid.*

⁵⁶ McCarty, *ibid.*

⁵⁷ McCarty, *ibid.*, p. 15. ちなみに、マッカーシーは引用箇所注を付して、ウィリアム・ラフルーアの論文「和辻哲郎の倫理学と美学における仏教的空」(William R. Lafleur, “Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō,” *Religious Studies*, Vol. 14, No. 2 (Jun., 1978), pp. 237-250) を参照するように指示している。ラフルーアは、同論文の中で、「私が示そうと望むのは、スーンヤター（空性 *sūnyatā*）あるいは空（emptiness）が和辻の思想の最重要部だということである」と述べている。和辻倫理思想のなかにどの程度深く仏教思想が影響を与えているかという問題は、かなり難しい問題を含んでおり、本稿の範囲を越えているので、これ以上触れることはできない。

⁵⁸ 和辻哲郎『倫理学（一）』、岩波文庫、2007年、p. 26.

⁵⁹ 和辻、前掲書、p. 28.

⁶⁰ この点については、以下の拙論を参照のこと。森村修「「空」の倫理は、〈何も共有していない者たちの共同体〉の倫理になりうるか？—和辻倫理学の限界—」、法政大学国際文化学部編『異文化11』、2010年。